

Escrituras antropológicas da dor: sentimentos morais compartilhados e o mal-estar ético

MICHELLI DE SOUZA RIBEIRO

Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v28i2p240-259

resumo Este texto analisa aquilo que, inspirada em Veena Das, venho nomeando como escrituras antropológicas da dor, isto é, textos etnográficos cujo substrato são memórias de luto, dor e sofrimento experienciados por vítimas e familiares de vítimas de violência político estatal. Parte do pressuposto de que, embora etnografar e textualizar experiências de dor e sofrimento seja um empreendimento de conhecimento situado no interior de uma disciplina científico acadêmica – a antropologia –, supõe um engajamento moral por parte dos(as) pesquisadores(as) diante da dor do outro. Busca apreender as tensões e os deslocamentos entre o ético e o político, entre a responsabilidade profissional e os comprometimentos morais, políticos e emocionais que, parece-me, dão forma a essas experiências de pesquisa.

palavras-chave: etnografia; emoções; violência político estatal; eticidade e moralidade; conhecimento antropológico.

Anthropological writing on pain: shared moral feelings and the ethical malaise

abstract: Inspired by Veena Das, this essay analyses what I have been naming as anthropological writings on pain, that is, ethnographic texts whose substratum are memories of grief, pain and suffering experienced by victims and relatives of victims of state political violence. Based on the assumption that, although to conduct an ethnography and to write ethnographic texts about experiences of pain and suffering is a knowledge enterprise situated within an academic scientific discipline - anthropology -, it assumes a moral engagement on the part of researchers in the face of the pain of the other. It seeks to grasp the tensions and dislocations between the ethical and the political, between professional responsibility and moral, political and emotional commitments that, it seems to me, shape these research experiences.

keywords ethnography; emotions; state political violence; ethics and morality; anthropological knowledge.

Introdução

Em suas reflexões sobre diferentes formas de apropriações e cristalizações de experiências de violência, luto, dor e sofrimento por práticas disciplinares e/ou discursos institucionalizados, Das (2008) apresenta-nos sua perspectiva acerca de como antropólogos(as) situados(as) nesses campos de pesquisa, e, por conseguinte, a antropologia enquanto campo disciplinar e acadêmico, podem ser responsivos a tais experiências, dizendo que:

[...] ainda que sempre conservemos a propriedade de nossa dor (de modo que nenhum porta-voz da pessoa que sofre a dor tem o direito de apropriar-se dela para outros fins, seja para o conhecimento ou a justiça, ou para criar uma melhor sociedade futura) há uma maneira, não obstante, em que eu posso emprestar meu corpo para registrar a dor do outro. O texto antropológico pode servir como um corpo de escritos que permita que a dor do outro nele se expresse. (DAS, 2008b, p 456).¹

Este texto, decorrente de pesquisa de mestrado em curso², traz alguns questionamentos suscitados pela leitura e análise daquilo que, inspirada em Veena Das (2008), venho nomeando como escrituras antropológicas da dor, isto é, textos etnográficos cujo substrato são memórias de luto, dor e sofrimento experienciados por vítimas e familiares de vítimas de violência político estatal.

Os escritos escolhidos para a reflexão a que visio, aqui, foram produzidos sob tais circunstâncias, sobretudo a partir da interlocução com mulheres-mães que percebendo o Estado como agente responsável pela morte de seus filhos e, portanto, por sua dor, passam a interpelá-lo, reivindicando publicamente verdade, justiça e reparação.

Esses escritos ocuparam um espaço relevante no horizonte teórico reflexivo de minha pesquisa de iniciação científica³, que buscou compreender os processos de legitimação social e reconhecimento público dos discursos e das práticas políticas de mulheres-mães que iniciaram o seu ativismo político após a perda de um filho vítima de violência de Estado, e tomou por referência inicialmente a experiência política de Zuzu Angel após o desaparecimento de seu filho, Stuart Angel Jones, e em seguida, o processo de constituição

¹ Todas as traduções são da autora, exceto quando indicado.

² Trata-se da pesquisa intitulada “Ética, emoções e política: os (des)caminhos da pesquisa antropológica em situações de violência, dor e sofrimento”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2018/19357-0, sob a forma de bolsa de mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e orientada por Cynthia Andersen Sarti.

³ Refiro-me ao levantamento e revisão de referências bibliográficas realizados para o desenvolvimento do projeto de pesquisa intitulado “A legitimidade da luta política de mães: dor, amor materno e direitos humanos”, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2015/22456-1, sob a forma de bolsa de iniciação científica, também orientado por Cynthia Andersen Sarti.

e consolidação do Movimento Independente Mães de Maio após os crimes de maio de 2006, ambas por meio de fontes documentais.

A maternidade concebida como uma instituição social por excelência constituiu-se como premissa básica dessa pesquisa. Partiu-se, assim, da concepção da maternidade como uma construção social, substrato de relações sociais. Ao longo da pesquisa, procurou-se apreendê-la analisando os sentimentos nela implicados, em suas formas sociais de expressão, tanto no plano coletivo, como no individual. Movimento analítico que me permitiu identificar que subjacente à legitimação social do discurso de mulheres-mães no plano político da esfera pública está um forte apelo moral que se sustenta não apenas na construção social da mãe coragem, mas também por uma imagem do filho morto/desaparecido, que neste caso se deslocava entre as figuras do menino mártir que deu a vida por um ideal de democracia, corporificada por Stuart, e a do bandido, personificada pelo criminoso comum, uma ameaça às leis e à ordem social.

Subjacente ao julgamento moral sobre as qualidades do filho, havia um julgamento moral envolvendo a capacidade da mulher-mãe de criar um “cidadão de bem”. Afinal, como escreveram Vianna e Farias (2011), citando a argumentação de acusação da promotoria de um julgamento de policiais acusados de assassinato etnografado por elas, “mãe de traficante não fica anos lutando por justiça”. Em síntese, em julgamento está a capacidade da mulher em ser uma “boa” mãe.

Partindo da compreensão de que esses processos de reconhecimento público sobre a licitude da atuação política de mulheres-mães na esfera pública são atravessados por emoções e moralidades generificadas socialmente compartilháveis, ensejada por esse estágio inicial de pesquisa, passei a interrogar-me sobre como pesquisadores(as) se enredam nas teias dos sentimentos morais relacionados a processos de violência de Estado e laços familiares, sobretudo remetidos à maternidade, implicados na legitimação moral, ou, não do ativismo político de familiares de vítimas desse gênero de violência. Questionamentos que apresento no texto que segue.

Destaco alguns pontos que foram essenciais para a circunscrição dos limites do meu campo de pesquisa⁴. O primeiro e o mais relevante deles é que todas as pesquisas selecionadas, ainda que situadas em diferentes contextos, possuem, à sua maneira, abordagens que privilegiam a experiência das pessoas, pois penso que seja precisamente da relação entre esses sujeitos e etnógrafos(as), e etnógrafos(as) como sujeitos, que emergem as questões éticas e epistemológicas que me mobilizam em campo.

Ressalto que as indagações que se impuseram à leitura desses relatos etnográficos não recaem necessariamente sobre os contextos nos quais foram produzidos, mas sobre as peculiaridades das relações que deles emergem e que, parece-me, configuram as

⁴ Em razão de sua abordagem, então sem precedentes, singularidade metodológica e questões epistemológicas que tal singularidade suscita, tomo como marco a etnografia de Catela (2001) realizada entre os familiares de desaparecidos políticos durante a ditadura militar na Argentina (1976-1985) para a delimitação do campo de questões que me mobilizam a atenção e que são o objeto da análise desse texto.

especificidades do fazer etnográfico nesses contextos. Trata-se, portanto, de uma pesquisa que interroga as experiências do(a) etnógrafo(a) em campo tal como inscritas em seus escritos, visando compreender os deslocamentos entre o ético e o político, entre a responsabilidade profissional e os comprometimentos morais, políticos e emocionais que dão forma a essa interação.

Outro ponto importante é a inserção desses sujeitos sociais na esfera pública como atores políticos envolvidos em práticas reivindicativas frente ao Estado em busca de memória, verdade, justiça e reparação às violações de direitos ocorridas tanto em contextos autoritários como nos ditos democráticos. Parece-me que os conflitos inerentes ao engajamento político, ou não, de pesquisadores(as) junto às demandas políticas dos sujeitos ou grupos sociais pesquisados tornar-se-iam ainda mais prementes sob essas condições: nelas, ressaltam-se os comprometimentos morais e emocionais próprios à interação com aqueles que sofrem e que lutam. Aproprio-me, aqui, da interrogação de Novaes (2001, p. 15): “[...] Como garantir o necessário ‘distanciamento analítico’ para analisar um processo como este que toca em sentimentos pessoais e também nos envolve como cidadãos do nosso tempo?”.⁵

Por fim, parto do pressuposto de que o conhecimento antropológico se constitui “em resposta a e em colaboração com” (RILES, 2006) discursos, práticas e artefatos construídos em dois campos distintos – o etnográfico, no qual o(a) pesquisador(a) situa a sua investigação e interage com os(as) pesquisados(as), e o científico-acadêmico, isto é, a comunidade de pares na qual ele(a) está situado(a) e é socializado(a) enquanto pesquisador(a) acadêmico(a) –, cujos valores, percepções e expectativas sobre a função pública de tal conhecimento são, em certa medida, conflitivos e tensionados no decorrer da pesquisa e de sua apresentação, posto que não necessariamente os princípios de reconhecimento e legitimação dos enunciados decorrentes da pesquisa estão em consonância nesses dois campos; e, interrogo-me sobre quais os impactos dessa interação sobre a Antropologia enquanto campo científico-acadêmico e sua inserção na esfera pública e institucional (RIBEIRO, 2019).

Inspirações teóricas, (des)caminhos reflexivos...

Interrogando-se sobre as linguagens ou formas narrativas culturalmente disponíveis para a expressão das memórias da dor e do sofrimento que, ainda que mediadas por reflexões intelectuais, estejam atentas à singularidade das experiências dos sujeitos implicados em acontecimentos disruptivos, tais como os associados à violência de Estado, Das (2008) sublinha que a questão fundamental nesses casos seria “[...] se a dor destrói a capacidade de comunicar, [...] ou se cria uma comunidade moral a partir daqueles que padeceram o sofrimento [...]”. (DAS, 2008a, p.410-411). Subjacente a essa questão, argumenta a autora,

⁵ Para uma visada sobre como a antropologia no Brasil, em razão de sua relação de inexorabilidade com o campo, esteve e está implicada na esfera pública e política, sobretudo, com a emergência de novos sujeitos políticos e consolidação dos movimentos identitários a partir do processo de redemocratização, assim como os seus dilemas e enfrentamentos no cenário político atual, ver Machado; Motta; Facchini (2018).

está a necessidade de compreender se a dor, a despeito de seu caráter disruptivo, poderia ensejar a instauração de novas relações ou se cinde por completo o sentido de comunidade.

Conduzida por tais questionamentos, Das (2008a) recorre às formulações clássicas da teoria social e da filosofia que, articulando as relações entre dor, corpo e memória, permitiram-lhe apreender o corpo como um elemento de mediação entre os indivíduos e os diferentes níveis sociais de existência; a dor, nesse sentido, é percebida como um dispositivo de integração entre os membros de uma sociedade conformados em uma única comunidade moral⁶. Sugiro que a acompanhemos brevemente em tal percurso teórico, pois penso que isso é fundamental para compreendermos os sentidos de suas palavras quando afirma que os escritos antropológicos podem converter-se em um corpo de escrituras no qual experiências profundamente dolorosas podem ser inscritas, permitindo, assim, sua expressão na esfera pública.

Citando Clastres (1974), Das (2008a) acena para a possibilidade de pensarmos a dor infligida aos indivíduos em ritos de passagem à idade adulta como constitutivos de um mesmo universo moral. A autora nos diz que, com eles, a sociedade inscreve a sua marca no corpo dos indivíduos e, com isso, o “corpo se converteria em memória”. Ainda refletindo sobre tal matéria, procura estabelecer conexões entre a perspectiva de Clastres (1974) e as de Durkheim (1976). E nos informa que, segundo Durkheim (1976), o totem não seria algo apenas exterior aos indivíduos, mas se inscreveria em seus corpos, a fim de substanciar a memória de pertencimento ao grupo social, ou seja, um signo de que compartilham uma “mesma vida moral”.

A autora enfatiza, deste modo, que tanto Clastres (1974) como Durkheim (1976), ainda que de maneiras distintas, se ocupam de problemas que se remetem à processos de memória que se inscreveriam no corpo por meio do sofrimento, posto que, em suas teorizações,

[...] a dor que o indivíduo aprende a suportar nos rituais de iniciação se converte não apenas em um testemunho de sua vida moral mas também, através da mediação do corpo em um meio para recordar, em um obstáculo efetivo frente à possibilidade de que o indivíduo possa esquecer nem ao menos um segundo seu pertencimento a esta comunidade moral [...]. (DAS, 2008a, p. 417).

Tendo em mente as peculiaridades do seu campo etnográfico – os acontecimentos em torno da Partição na Índia –, a autora recria os sentidos do conceito de comunidade moral, originalmente formulados por Durkheim (1976), de um modo que, penso, são passíveis de serem apropriados para pensar as questões que aqui apresento, a saber, as

⁶ Para outras perspectivas sobre as moralidades implicadas na atuação política e nos testemunhos/depoimentos de vítimas de violência política e estatal enunciados na esfera pública que possibilitariam a construção de comunidades emocionais e/ou políticas sob bases morais, ver Jimeno (2010) e Fonseca; Maricato (2013).

tensões e ambivalências implicadas nas práticas de pesquisa antropológica quando em interlocução com sujeitos submetidos à violência político estatal, posto que Das (2008a) se questiona sobre a possibilidade de estabelecermos alguma forma de solidariedade humana compartilhada de forma mais alargada entre os indivíduos de sociedades atingidas por tais acontecimentos que se constitua em um impulso para construção de uma comunidade moral a partir da partilha deste sofrimento.

Em uma tentativa de equacionar essa questão, ela identifica a hipótese durkheimiana de transmutação do sofrimento compartilhado coletivamente em um “testemunho da vida moral de uma comunidade”, como um caminho teórico por meio do qual possamos pensar a possibilidade da criação de uma comunidade moral que se remeta ao Estado e à sociedade, a fim de que haja um enfrentamento coletivo de memórias de dor e sofrimento socialmente recalcadas. E afirma que “[...] se a condição silenciada do sujeito é a assinatura deste terror, então é esse silêncio que devemos abordar [...]”. (DAS, 2008a, p. 428).

A despeito de não ter sido esse o sentido primeiro do conceito de “comunidade moral”, Das (2008a) diz que as reflexões acerca dos rituais concretos feitas por Durkheim (1976) permite-nos (re)semantizar os rituais de luto e transformá-los em uma atividade de escuta ativa e solidaria das dores dos indivíduos que sofrem sob a forma de um ritual público que se assemelharia a “espaços terapêuticos”, em que esses indivíduos podem expressar suas emoções frente às perdas e violências sofridas. As palavras da autora nos remetem a uma espécie de trabalho de luto coletivo no qual o que está em jogo é a recomposição de uma comunidade moral cindida pela violência de Estado. Para tanto, “[...] es esencial en este proceso la necesidad de permitir que las experiencias de dolor privadas pasen a la esfera de las experiencias de dolor articuladas en público [...]”. (DAS, 2008a, p.431).

Diante da incapacidade da sociedade indiana em colocar em prática tal dispositivo terapêutico por si mesma, a autora nos chama a atenção para a necessidade de aprofundarmos o debate em direção às questões sobre dor e linguagem privada, e se remetendo à teorização de Wittgenstein (1953; 1958), assinala que:

Em sua análise acerca do que se nomeou como o argumento da linguagem privada, Wittgenstein considerou a dor com um exemplo privilegiado de uma linguagem privada para descrever essa classe de objetos. Seguindo sua análise, podemos distinguir dois aspectos da dor, sua comunicabilidade e seu caráter inalienável, que creio que ambos são essenciais para nossa compreensão da dor e da comunidade moral. Quando falamos acerca da comunicabilidade da dor estamos nos interrogando se é possível comunicar a experiência em torno da dor de um indivíduo a outro indivíduo. Em outras palavras: o conhecimento dos objetos privados como a dor, é possível apenas ao sujeito individual ou é comunicável? A segunda pergunta, refere-se à natureza inalienável da dor: o que significa “ter” dor? Estes dois aspectos, a saber, o conhecimento da

dor e a posse da dor, abrem um caminho a partir do qual poderíamos realizar nossa análise. (DAS, 2008a, p. 431-432).

Sobre a primeira questão, com base na argumentação de Wittgenstein (1953, 1958), Das (2008a) nos diz que a afirmação “tenho dor” não se refere à enunciação de um estado mental do sujeito que a declara; se remete à expressão de uma queixa e, portanto, tal enunciado não se coloca como um empecilho à linguagem intersubjetiva mas, ao contrário, constitui um marco de comunicabilidade, mesmo que o outro, o sujeito de escuta, não a possa alcançar em sua inteireza.

Mas, o que significa sentir dor? São minhas apenas as dores experimentadas em meu corpo? Segundo a autora, estas são as questões que Wittgenstein (1953, 1958) se coloca ao refletir sobre o caráter inalienável da dor. Para ela, o autor, mobilizado por mediações próprias à gramática filosófica, traz exemplos evidentes de que são “minhas” as dores cuja possibilidade de expressão me é dada. Ou seja, no ato de comunicar a dor, a um só tempo, está implicada a sua significação e, em alguma medida, a possibilidade de que essa seja experimentada pelos sujeitos de escuta, “convertendo-se em um testemunho de uma vida moral” compartilhada (DAS, 2008a), o que, parece-me, inclui o antropólogo(a) e o seu corpo – de escritos –, ou seja, as escrituras antropológicas da dor.

Com vistas a um aprofundamento da percepção de que aquilo que chamo de “escrituras antropológicas da dor” poderiam ser lidas como a textualização de um “testemunho de uma vida moral” compartilhada, recorro às reflexões de Sarti (2017) que, mobilizando sua experiência de pesquisadora que investiga processos de memória associados a experiências de violência vivenciadas durante a ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985) traz-nos, a partir de sua reflexão sobre a figura da testemunha, alguns elementos para pensarmos como as ciências sociais e, especificamente, a antropologia poderia implicar-se nesses processos de memória.

Dialogando com um referencial teórico que apreende as emoções como linguagens, a antropóloga salienta que a inteligibilidade das emoções supõe formas socialmente instituídas para a sua expressão, por constituir-se na relação entre mim e o outro, demandando uma escuta. (SARTI, 2017). A partir desse pressuposto afirma que:

[...] No caso das experiências de violência, ao sofrimento da experiência vivida, agrega-se o sofrimento de não haver formas de expressão instituídas para a dor. Ao contrário, neste caso, há a imposição do silêncio, do esquecimento, a recusa da escuta e, assim, a negação da violência, da humilhação e da dor impingidas ao outro [...]. (SARTI, 2017, p. 3).

Tolerável e intolerável são conceitos mobilizados pela autora como categorias analíticas a fim de compreender as formas pelas quais a violência adquire significação social, ou seja, que medeiam as possibilidades de sua inscrição em uma ordem simbólica que a torna

socialmente inteligível e, portanto, de sua nomeação e acolhimento social da dor a ela associada. Em sua perspectiva seria, precisamente, nesses espaços intersticiais que se abrem entre as fronteiras do tolerável e do intolerável, nos quais os sujeitos que experienciam a violência se movem e negociam com as (im)possibilidades sociais e políticas de enunciação do seu sofrimento, que a pesquisa antropológica sobre violência poderia se situar, desestabilizando com suas categorias e teorizações enquadramentos a priori e descontextualizados sobre esse fenômeno. (SARTI, 2017).

Assim situado o fazer antropológico, a presença do(a) antropólogo(a) em campo poderia ser ressignificada, assumindo novos contornos, suponho, morais, conforme deixa entrever as considerações da autora sobre a figura da testemunha e o lugar que ela poderia ocupar nos processos mnemônicos relacionados às experiências de violência política, pois, mesmo assinalando que a figura da testemunha pode, sob certas circunstâncias, identificar-se com a figura da vítima, Sarti (2017) adota um posicionamento interdisciplinar e em interlocução com diferentes reflexões sobre os sentidos do testemunho, ou, da testemunha – advindos da teoria social, filosofia e psicanálise – se remete à figura de um terceiro, ouvinte que transcendendo o par vítima/perpetrador torna possível a instituição de um campo simbólico por meio do qual narrativas de violência podem ser ressignificadas, permitindo àquele que sofre novas possibilidades de simbolização de seu sofrimento.

Há, portanto, uma cisão semântica entre essas figuras da violência – a vítima e a testemunha. A figura da testemunha, segundo abordagem proposta pela pesquisadora, desloca-se no tempo e excede a imediatez da experiência de violência. Constituindo-se relacionalmente, pressuporia a presença de um “terceiro elemento”, um Outro que, situado além da “díade algoz e vítima”, tolera a escuta do intolerável, participando do processo de “reinscrição simbólica” da dor e do sofrimento daqueles que a experienciaram. (SARTI, 2017).

Na argumentação de Sarti (2017, p. 10), nas situações de pesquisa relacionadas aos processos de memórias de violência política, essa posição poderia ser ocupada pelo pesquisador:

[...] esse lugar mediador como testemunha que se abre para escutar a dor ‘insuportável’ do outro e, assim, acompanhá-lo em sua difícil busca de reinscrever a experiência de violência no curso de sua existência e de poder voltar a habitar outra vez o mundo sob novas formas.

A imagem do(a) antropólogo(a) como esse terceiro – a testemunha – que fica e suporta a narrativa de dor e sofrimento de seus(suas) interlocutores(as), tornando possível a expressão do indizível (SARTI, 2017), me parece tão potente quanto a imagem do(a) antropólogo(a) que empresta seu corpo de escritos para que a dor do outro se inscreva (DAS, 2008a,b) permitindo, uma vez mais, a sua simbolização e expressão na esfera pública. Ambas, a meu ver, situam o empreendimento antropológico como uma experiência, a um

tempo, intelectual e moral, e, afetando-me, conduziram-me pelos (des)caminhos que me instaram a questionar quais seriam os desdobramentos éticos e epistemológicos de tais posicionamentos em face de experiências dolorosas como aquelas vivenciadas por mulheres-mães que iniciam o seu ativismo político movidas pelo sentimento de “maternidade partida” (ARAÚJO, 2008)⁷ pela ação ou inação do Estado.

Isso posto, penso que, ainda que, evidentemente, etnografar e textualizar experiências de dor e sofrimento continue sendo um empreendimento de conhecimento situado no interior de uma disciplina científico acadêmica – a antropologia –, supõe um engajamento moral por parte dos(as) pesquisadores(as) “diante da dor dos outros”, pressupondo a emergência de um “nós” (SONTAG, 2003) conformado pela e na relação entre pesquisadores(as) e sujeitos pesquisados envolvidos em situações de pesquisa cujo substrato são experiências de violência de Estado. Entretanto, como sugere Sontag (2003, p. 12), “nenhum ‘nós’ deveria ser aceito como algo fora de dúvida, quando se trata de olhar a dor dos outros”.

Em um gesto de sensibilidade e perspicácia a autora entrecruza as suas reflexões sobre imagens fotográficas de dor e guerra às de Virgínia Wolf, em *Três guinéus*, sobre imagens fotográficas de sofrimento e terror capturadas na Espanha do anos 30, e questiona se essas imagens – documentos que cristalizam o massacre de civis, seja por violência de Estado, sectária ou ambas – ensejariam, como reação moral a tais atrocidades, “apenas” repulsa à violência e às violações de direitos humanos. E parece afirmar que desconsiderar a multiplicidade de sentidos que essas imagens podem adquirir nos discursos e práticas dos diferentes atores sociais e políticos que com elas se relacionam, “é descartar” as tensões e conflitos político-identitários e a historicidade dos territórios de onde emergem.

Percepção que, somada às precedentes, nos abre para um campo de problematizações sobre as moralidades que atravessam as práticas de pesquisa de antropólogos(as) desde sua inserção nas ações, discursos e práticas cotidianas de seus(suas) interlocutores(as) ao processo de reflexão e análise disso, que, no léxico antropológico, chamamos “dados de pesquisa” mas que, no entanto, têm por substrato tais experiências, a fim de interrogarmos nos se, e em que medida, tal engajamento moral implica e determina escolhas teóricas-metodológicas, além de, possivelmente, instaurar uma discursividade no interior do campo.

Uma vez colocados os princípios teóricos - os afetos – que me conduziram a esse campo de investigação, tomo como referência os pressupostos da Antropologia Moral, tal como formulados por Fassin (2012), para nele me movimentar. O autor define o seu

⁷ Baseado nos resultados de sua pesquisa de mestrado junto às Mães de Acari, Araújo (2008) afirma que a “maternidade partida” constitui o núcleo da experiência política dessas mães-ativistas. Construída a partir da enumeração de diversos elementos que segundo as mães impedem o exercício pleno de sua maternidade, “[...] coisas do âmbito público e privado são arroladas, às quais as mães buscam dar a dimensão de problemas sociais sobre os quais o Estado deveria intervir. Diante da incapacidade e incompetência deste, elas operam com a lei do parentesco, recorrendo aos laços primordiais (mãe-filho) para se apresentar como uma espécie de procuradores legitimados pelos consanguíneos”. (ARAÚJO, 2008, p. 186-187).

empreendimento científico de tomar as tensões e debates morais como objeto de análise da antropologia como o “[...] estudo das práticas, juízos e sentimentos morais [...]” (p. 3), e afirma que, como qualquer outro objeto de investigação das Ciências Sociais, moralidade e eticidade exigem uma abordagem crítica.

Estabelecendo as singularidades do que entende por “abordagem crítica”, o autor a descreve em suas dimensões teórica, metodológica, epistemológica e política. E diz-nos que, de uma perspectiva teórica, a abordagem crítica pressupõe a compreensão de que eticidade e moralidade são, elas próprias, produto de relações sociais, culturais e históricas. Isso requer que nos atentemos para as formas como valores morais e princípios éticos são situacionais e contextualmente construídos a fim de compreender as peculiaridades de sua expressão no senso comum, para que não sejam tomados como certezas. O relevante aqui não seria tanto o sentido de relatividade a que tal concepção nos conduz, mas o universo de novos questionamentos a que ela nos abre (FASSIN, 2012).

Já a implicação metodológica dessa abordagem, argumenta o autor, concerne à percepção de que, em geral, os sentidos atribuídos às noções de moralidade e eticidade não se constituem aprioristicamente, sendo produzidos e interpretados pelos diferentes agentes sociais, incluindo-se antropólogos(as), no curso das ações sociais. Disso decorre o reconhecimento de que essas noções não podem ser apreendidas como “objetos puros”, pois não se desprendem da dinâmica do mundo social, e, por isso, estão quase sempre intrinsecamente ligadas aos seus diferentes domínios, entre eles o político (FASSIN, 2012).

A dimensão epistemológica refere-se a uma reflexividade sobre o fazer antropológico essencial para depreendermos a complexidade e a delicadeza dos questionamentos com os quais me ocupo no decorrer desta pesquisa de mestrado, visto que, uma perspectiva crítica

[...] envolve o(a) antropólogo(a) como sujeito, isto é, como um indivíduo ativamente engajado em compromissos morais e posições éticas, os quais ele ou ela não necessariamente reconhece. Não se deveria esquecer que as ciências sociais nasceram de um esforço para distanciar o olhar intelectual de posicionamentos normativos. Rigor epistemológico permanece, portanto, indispensável, sobretudo porque engajamento moral é às vezes óbvio, mas outras vezes não. Em ambos os casos, reflexividade não é nem um exercício de autoanálise (*ego analysis*) por seu interesse próprio nem uma rejeição a uma análise fundamentada, mas ao contrário, a condição para uma análise objetiva sobre questões morais e éticas. (FASSIN, 2012, p. 15).

Por fim, de uma perspectiva política, uma abordagem crítica “[...] supõe uma interrogação sobre as razões, justificações, e consequências sobre o desenvolvimento da moralidade e eticidade como uma linguagem para descrever, interpretar e agir no mundo contemporâneo [...]” (FASSIN, 2012, p. 15). O autor sinaliza para a necessidade de

observarmos como essa linguagem formulada em termos éticos e morais pode subsidiar formas normativas e prescritivas de “dizer” que, quando mobilizadas sob certas circunstâncias, podem deslegitimar perspectivas alternativas (FASSIN, 2012).

Assentadas as bases teóricas que subsidiaram a construção do campo de problematizações que trago nesse texto, passemos a uma contextualização mais detida do objeto que me mobiliza a atenção: as escrituras antropológicas da dor.

“Choramos juntos”: escrevendo textos... corporificando emoções

Os fragmentos de emoções compartilhadas e compartilháveis que constituem a tessitura desta seção foram textualizados a partir de encontros etnográficos entre pesquisadores(as) e familiares de vítimas de violência político estatal, sobretudo mães. E são apreendidos por mim como a expressão de testemunhos públicos que, corporificados em textos etnográficos, denotam o universo moral no qual essas pesquisas estão enredadas. Se as emoções são agenciadas e agenciáveis na esfera pública em um movimento de “politização da dor” (ARAÚJO, 2014) que, na medida em que confronta o Estado reivindicando memória, verdade, justiça e reparação, convoca o Outro a engajar-se nela, argumento, a partir das leituras aqui apresentadas, que pesquisadores também estão sujeitos a elas.

Fragmento 1 – “Choramos juntos”:

Em todas as entrevistas que realizei com familiares, em algum momento ou situação da entrevista o familiar chorou (ou choramos juntos), inclusive os homens entrevistados. Os olhos se enchiam de lágrimas geralmente em dois momentos: quando falavam das boas qualidades do filho, testemunhando sobre seu lado humano e buscando humanizá-lo, ou quando falavam da forma brutal como se deu a morte. De repente, as lágrimas escorriam e um clima de muita emoção tomava conta do ambiente e da situação. (ARAÚJO, 2014, p. 69-70).

Como não assinalar os comprometimentos morais que emergem de situações de pesquisa como a descrita acima? As palavras de Araújo (2014) sintetizam, parece-me, toda a carga emocional despendida por pesquisadores(as) envolvidos(as) nesses campos de pesquisa, em que as emoções e as moralidades que nelas se imiscuem são fundamentais para a compreensão, não apenas das relações sociais e políticas constituídas por aqueles que atingidos pela violência aprendem a se mobilizar na e mobilizar a esfera pública politicamente em torno de sua dor, como as relações que pesquisadores(as) como agentes morais estabelecem com eles (as) em razão de seus interesses de pesquisa.

Esse fragmento de experiência de um pesquisador em campo, uma cena-depoimento, por assim dizer, inscrita em seu texto, remete-nos a toda a comoção da dor que, corporificada pelo choro compartilhado, implica pesquisadores(as) e o campo científico acadêmico do qual

tomam parte em um complexo de sentimentos morais cuja presença e persistência parecem reclamar inescapavelmente uma responsividade ética.

Perceba que na descrição do autor as lágrimas que comovem preenchem o ambiente em momentos em que as fronteiras móveis entre o tolerável e o intolerável (SARTI, 2017) são, delicadamente, testadas na interação de pesquisa, quando os sujeitos pesquisados procuram estabelecer por meio de suas narrativas o inumano da violência que os privou do convívio com seus familiares. O que, suponho, denota um breve instante em que “[...] o outro generalizado que pode ser convocado pelo choro é ameaçado pelo *outro indiferente à dor [...]*”. (FREIRE, 2011, p. 191, grifos da autora).⁸

Nas palavras de Araújo (2014) “[...] as lágrimas são signos que circulam e, mais do que convidar a uma troca, expressam um ideal de encontro, praticamente operando como imperativo que obriga aquele com quem se interage a compartilhar a experiência” (ARAÚJO, 2014, p. 70). No entanto, se etnografia é encontro, qual seria o ideal desse encontro? Seria possível ou desejável fixá-lo? Essas são, parece-me, questões que um empreendimento intelectual como esse nos impõe permanentemente, por se fazer e (re)fazer no encontro com as emoções alheias.

Isso porque, além de toda densidade moral inerente a experiências tão densas e intensas, há ainda uma demanda política implicada no engajamento desses familiares nessas situações de pesquisa, como evidencia Freire (2011) se referindo ao posicionamento de uma das mães de vítimas de violência quanto a quem deveria ter precedência na ordem das entrevistas do grupo focal no qual estava envolvida como pesquisadora:

[...] Tal prioridade seria dada àquela ‘que clama por justiça’ há mais tempo do que as demais, conforme a sugestão de uma mãe, cujo filho foi executado no início dos anos 2000: ‘Só uma opinião. [...] Eu acho que deveria começar pela dona Paula, que tem tantos anos, para ver que até hoje a violência continua e chegou até nós’. Com sua afirmação, essa mãe deixou claro o motivo pelo qual ela (e outras) estava(m) participando da entrevista coletiva em análise e o seu engajamento político. Participar

⁸ Freire (2011) descrevendo entrevistas realizadas em um grupo focal que visava compreender as singularidades da atuação política de um coletivo de mães de vítimas de violência na esfera pública, conta-nos que o contato com suas narrativas produzia lágrimas nos ouvintes, entre eles(as) pesquisadores(as). E relatando as impressões que essas lhe produziam, diz: “[...] eu mesma, ao assistir uma dezena de vezes a filmagem, dificilmente controlava as minhas próprias lágrimas e meu sentimento de impotência, concretizado em uma profunda consternação. Diga-se de passagem, esse sentimento é, para muitos pesquisadores que trabalham com esse coletivo, quase uma regra nas fases iniciais do trabalho de campo” (FREIRE, 2011, p. 188). O conceito de “outro generalizado” tal como mobilizado pela autora neste contexto, refere-se a um “outro” que se constitui por meio do “contágio” da dor provocado pelas narrativas das mães que engajam o ouvinte na experiência traumática narrada. A autora afirma, contudo, que embora esse “contágio” incite o choro nos ouvintes/interlocutores, o choro das mães é contido. Para outras percepções sobre como o choro/lágrimas é modulado no discurso e na performance pública de mães de vítimas de violência, ver Vianna; Farias (2011) e Lacerda (2014).

dessa situação equivale a expor e denunciar a continuidade da prática de execuções, ou seja, não se tratava apenas de uma ‘simples’ entrevista dada a pesquisadores, pois a situação constituía uma exposição de si em um horizonte político, vale dizer, um meio de ter voz no espaço público (FREIRE, 2011, p. 177).

Ao abrirem-se às demandas emocionais de seus(suas) interlocutores(as), pesquisadores(as) abrem-se, simultaneamente, às suas demandas políticas interpostas na esfera pública, mas aparentemente as ciências sociais em sua institucionalidade são lidas como mais um, entre os tantos dispositivos institucionais, que constituem a esfera pública. O que, penso, a situa esse campo de pesquisas acadêmicas no cerne das disputas políticas em que Estado e familiares de vítimas de violência se encontram em campos adversários, cada qual com a sua verdade.

Como ser responsivo “diante da dor dos outros” (SONTAG, 2003), sem deixar de ser responsivo às singularidades teórico-metodológicas da antropologia, ou a bem dizer, das ciências sociais? Como construir um espaço reflexivo no qual questões éticas e epistemológicas como as que tento colocar com esse texto estejam permanentemente em tensionamento? Tensionamento ao qual, na minha percepção, subjaz uma certa radicalidade ético-epistemológica, necessária para desestabilizar eventuais normalizações e prescrições sobre o dito e o escrito acerca das memórias do dor e do sofrimento no campo de pesquisas antropológicas. Esses são questionamentos que tenho me colocado com essa pesquisa de mestrado e que, uma vez publicizados, tenciono colocar à comunidade de pares que designamos “campo”.

Fragmento 2 – “Tornava-me, de algum modo, participante de uma forma de sentir e refletir...”

Acompanhando uma audiência de um processo ainda em fase muito inicial, peguei-me, junto com um militante, adivinhando as perguntas que o advogado dos acusados faria. Dizíamos, em tom de deboche, mas de forma bem discreta, como manda a etiqueta do Fórum, ‘agora ele vai perguntar se tem tráfico na área...’; ‘agora ele vai perguntar se é comum ouvir troca de tiros...’. Aquele roteiro que tinha se tornado subitamente familiar e previsível, e era possível compartilhar com os demais, sem refletir, uma leitura sobre o que se desenrolava na nossa frente e nos afetava. Essas manobras não me espantavam mais como nas primeiras vezes em que a vi serem executadas, e isso, creio, indicava que algo se estocava em mim para além de uma ‘observação’. Tornava-me, de algum modo, participante de uma forma de sentir e refletir sobre aquelas operações. A previsibilidade da atuação do advogado ali funcionava como a chave para outras coisas que não estavam sendo ditas e que não precisavam sê-lo porque entendíamos o que se desenrolava em termos

de batalha moral subjacente a todos esses processos: a banalização e justificação das mortes como resultado de confronto armado entre policiais e ‘traficantes’. (VIANNA, 2014, p. 233-234).

Colocando em tela sensibilidade etnográfica e um esforço reflexivo em face de situações em que o(a) pesquisador(a) sem atinar enreda-se na densidade do universo moral de seus(suas) interlocutores(as), Vianna (2014) transporta-nos, por meio de seu “testemunho”, para uma “região” instável em que operações intelectuais, emocionais e políticas tornar-se-iam intercambiáveis.

Dá-nos ainda, mostras das complexidades dos processos cognitivos que a cotidianidade das relações estabelecidas durante a pesquisa de campo faz emergir, ao mesmo tempo em que nos impele a ponderar sobre os possíveis enquadramentos discursivos que tais enredamentos podem produzir caso sejam desconsiderados, tratados displicentemente.

Em uma nota de rodapé em que se remete à pesquisa da qual o escrito que aqui mobilizo decorre, a autora compartilha sua percepção sobre a importância de não banalizarmos o impacto moral das relações tecidas no curso de pesquisas relacionadas a experiências de violência político estatal sobre pesquisadores(as):

[...] Embora não pretenda discutir essa questão no âmbito deste texto, não me parece banal que, uma vez em contato com as situações extremas de morte pela polícia ou em condições de detenção, não tenha conseguido ‘sair dela’. O impacto de tais situações e os compromissos políticos, intelectuais e subjetivos que foram sendo engendrados nesse processo não são, creio, uma história paralela ao ‘campo’, mas fazem parte de sua própria dinâmica, tão profundamente moral e afetiva (VIANNA, 2014, p. 211, nota 2).

Alinhando-me a tal posicionamento, digo que a mim tampouco parece “banal” a percepção de que essa moralidade que atravessa a pesquisa de campo também esteja implicada no modo como antropólogos(as) e, por conseguinte, a antropologia constrói seus discursos, práticas e demais artefatos de conhecimento, que, inseridos na esfera pública e institucional constituiriam “verdades” políticas. Isto, para além de autoconsciência, demanda reflexões sobre os efeitos de normalização que tais discursos conformam tanto no interior da disciplina quanto em sua atuação nos debates políticos contemporâneos.

Esse fragmento de cotidiano transcrito acima, parcialmente extraído da argumentação de Vianna (2014) – reconheço, talvez de modo arbitrário –, explicita a cumplicidade subjetiva pouco a pouco tecida nessas situações de pesquisa pelo sentimento de desesperança, e, por que não dizer de indignação, compartilhado entre os diferentes atores sociais que delas participam, sejam pesquisadores(as), familiares-ativistas ou militantes, quanto à efetividade dos processos judiciais envolvendo casos de violência policial, em uma

dinâmica relacional na qual, em certos cenários, todos são discursivamente “tornados mães vítima de violência” (VIANNA; FARIAS, 2011), ainda que em outros as distinções e singularidades entre aqueles que a sofreram e aqueles que não a experimentaram sejam delicada e sutilmente demarcadas. (VIANNA; FARIAS, 2011; VIANNA, 2014; ARAÚJO, 2014).

Há, no entanto, certos matizes a serem considerados. Conforme sinalizado pela autora, os discursos dos familiares de vítimas de violência particularizam e delimitam as violações que serão nomeadas e tomadas como objeto de reivindicações relacionadas à violência de Estado. Se, por um lado, essas são as “[...] dobraduras em meio às quais possibilidades de ação são constituídas [...]” (VIANNA, 2014, p. 235), por outro, as violações de direitos e as solidariedades a elas associadas são estreitadas a um universo significativo particular, que mesmo não possuindo critérios facilmente demarcáveis, produz um “[...] código profundo de hierarquização do sofrimento”. (VIANNA, 2014, p. 234).

À primeira vista isso não desencadeia nenhum constrangimento, nem é objeto de problematizações no interior dos movimentos de mães e familiares de vítimas de violência; ao contrário, tal código parece ser amplamente reconhecido e, em alguma medida, condensa um certo capital político pendularmente singularizado e coletivizado, sobretudo, em torno da figura das mães, que se faz presente tanto física como moralmente nos processos de legitimação social e política desses movimentos (VIANNA, 2014). No entanto, como bem assinala a antropóloga e outros(as) pesquisadores(as) implicados(as) nesses campos de pesquisa, a própria tessitura desses casos como passíveis de judicialização se dá por meio da atuação política dos familiares na esfera pública, em suas reivindicações por reconhecimento e legitimidade frente ao Estado e, portanto, por reparação moral e legal de suas perdas e dores, circunscrevendo-se, de certo modo, a essas estruturas de significação.

Nesse sentido, penso que uma possível transposição dessas sensibilidades morais, emocionais e políticas para a antropologia, enquanto disciplina científico acadêmica, requer que reflitamos detida e delicadamente sobre os desdobramentos éticos, epistemológicos e políticos de certos enquadramentos discursivos acerca da dor e do sofrimento advindos de experiências de violência nos quais, possivelmente, nos implicamos. Visto que, mais que a um “[...] modo de ver ou interpretar intelectualmente [...]”, estamos diante de um modo de “sentir” (VIANNA, 2014, p. 235) e “testemunhar” (DAS, 2008; SARTI, 2017) que se inscrevem na experiência do fazer etnográfico nessas situações de pesquisa e são corporificados nos escritos daqueles(as) que a vivenciam, a um tempo, como pesquisadores(as) e agentes morais.

Fazer etnográfico: perspectivas éticas, morais e políticas

Pensando o campo etnográfico como encontro entre antropólogos(as) e diferentes sujeitos “enunciadores de saberes” (AZEVEDO, 2018) cuja interação é o pressuposto para a produção de conhecimentos antropológicos, sugiro que pensemos as possíveis complexidades éticas e morais que, como deixei entrever acima, pesquisadores(as) em

interlocução com sujeitos e/ou grupos sociais submetidos a experiências de luto, dor e sofrimento decorrentes de violência político estatal enfrentam nas diferentes etapas de suas pesquisas – pesquisa de campo, construção e análise dos dados e divulgação dos resultados.

Para tanto, se faz necessário um breve desvio pelos (des)caminhos do terceiro eixo da genealogia foucaultiana, a saber, “[...] uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais” (FOUCAULT, 1995, p. 262).

Foucault (1995) define o seu empreendimento intelectual acerca da sexualidade como uma história das morais. Todavia, afirma que ao pensá-la faz-se necessário distinguir os atos e os códigos morais: os atos seriam a conduta real dos indivíduos frente às prescrições do código moral ao qual estão submetidos. O autor opera ainda uma segunda distinção: entre os códigos que estabelecem as condutas facultadas ou interditas e aqueles que estabelecem o valor positivo ou negativo das diferentes condutas possíveis em uma dada situação.

Quanto às prescrições morais, Foucault (1995) diz-nos que nelas está implicado um outro aspecto fundamental, que seria, “[...] o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo [...]” a que o autor nomeia de “[...] ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações” (p. 263).⁹

Segundo o autor essa relação consigo mesmo possui quatro aspectos relacionáveis e, de certo modo, interdependentes sobre os quais discorrerei brevemente. O primeiro, a substância ética, se refere à parte do indivíduo ou de seu comportamento relacionado à conduta moral; o autor diz que “[...] nem sempre é a mesma parte de nós ou de nosso comportamento que importa para o juízo ético [...]”, e acrescenta que se pode “[...] dizer, em geral, que na nossa sociedade o principal campo de moralidade, a parte de nós mesmos que é a mais importante para a moralidade, são os nossos sentimentos [...]”. (FOUCAULT, 1995, p. 263, grifos meus).

O segundo aspecto dessa genealogia da ética formulada por Foucault (1995) concerne aos “modos de sujeição” a partir dos quais os indivíduos são instados ao reconhecimento de suas obrigações morais. Já o terceiro, vincula-se aos meios pelos quais os indivíduos podem se modificar a fim de tornarem-se sujeitos éticos, consistindo, mais especificamente, em um trabalho sobre a sua “substância ética”. E, por fim, o quarto aspecto, a teleologia, refere-se ao “tipo de ser” a que os indivíduos aspiram quando se comportam em conformidade com a moral.

Em suma, “[...] aquilo que chamamos moral é o comportamento efetivo das pessoas; há os códigos e há este tipo de relação consigo mesmo que compreende os quatro outros aspectos citados [...]”, esses últimos, compreendem aquilo que o autor denomina ética. Nesse sentido, o autor diz que, ao escrever a história da sexualidade, estava “[...] escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo como um problema ético [...]”. (FOUCAULT, 1995, p. 265).

⁹ De acordo com Castro (2014), os termos “sujeito ético” e “sujeito moral”, tal como utilizados por Foucault, são equivalentes.

A partir dessa breve visada sobre os pressupostos concernentes às noções de eticidade e moralidade delineados por Foucault (1995), retomo as reflexões acerca das complexidades e comprometimentos morais e emocionais de pesquisadores(as) implicados em campos etnográficos cujos substratos são memórias da dor. Tento, assim, me apropriar desses pressupostos com vistas a pensar um campo de problematizações éticas relacionados à experiência etnográfica a partir das quais seja possível compreender as diferentes formas de engajamento – intelectual, moral e político – implicados nesse empreendimento de conhecimento que é a etnografia.

Tendo por base as relações que encontrei nas leituras de etnografias realizadas até o momento, tais como as descritas nos fragmentos acima, sugiro que a substância ética a ser trabalhada no caso dos pesquisadores envolvidos em interlocuções com vítimas e familiares de vítimas de violência político estatal parece ser um complexo de sentimentos morais relacionados à violência, desigualdades sociais, violações de direitos humanos cometidos por agentes do Estado, com a anuência deste, e finalmente aos vínculos que esses(as) pesquisadores(as), como sujeitos imersos em cultura, compartilham com seus interlocutores.

Esse complexo de sentimentos morais parece imprimir uma espécie de sensibilidade moral que, penso, perpassa as práticas de pesquisa de campo nesses contextos e estaria implicada nas escolhas e decisões teóricas e metodológicas realizadas por pesquisadores(as) durante todo o processo de pesquisa, assim como nas diferentes modalidades de engajamento construídas por eles(as) em relação às demandas existenciais e políticas dos sujeitos e/ou grupos sociais com quem interagem no campo.

Essas constituiriam um campo de obrigações morais ao qual o fazer etnográfico sob tais circunstâncias estaria vinculado e a partir do qual se instauraria uma normatividade discursiva acerca do político que, supõe-se, atuaria prescritivamente tanto sobre pesquisadores(as), como sujeitos engajados em uma experiência, a um tempo, intelectual e moral, quanto sobre a antropologia. Isto, a meu ver, desvela, como assinalou Tello (2012), as dificuldades de manter o delicado equilíbrio entre distanciamento analítico e comprometimentos emocionais e políticos, sobretudo em contextos que supõem um forte apelo moral.

A questão que recai sobre essa possível normatividade discursiva em relação às práticas e aos artefatos de conhecimento construídos no campo é se, e, em que medida, essa poderia estabelecer um a priori analítico para o campo das pesquisas antropológicas por meio da instituição do político como norma para a atuação da antropologia na esfera pública e institucional (RIBEIRO, 2019).

Interrogo-me, ademais, se as demandas éticas, morais e políticas inerentes à prática etnográfica nesses contextos têm sido suficientemente problematizadas de modo a que pesquisadores(as) disponham de um espaço reflexivo em que essas questões tão sensíveis e caras aos estudos antropológicos possam vir à luz sem os constrangimentos de uma

codificação moral acerca do político, embora, certamente, o político constitua uma das dimensões mais importantes desse campo de problematizações.

A pesquisa da qual esse texto advém, evidentemente, não busca encontrar uma resposta única e global a esses questionamentos, nem pretende estabelecer “certezas” e/ou “verdades” sobre a experiência etnográfica cujo substrato são memórias da dor e do sofrimento decorrentes de violência político estatal. Pretende, no entanto, movê-las ao terreno do dito, contribuindo, assim, para a continuidade dos debates acerca dessas tensões no interior do campo de pesquisas antropológicas.

Para acentuar o caráter provisório e circunstancial das reflexões ora apresentadas, opto por não escrever uma seção de conclusão, para que elas permaneçam na mesma região de perplexidade e hesitação a partir da qual foram construídas. Finalizo, contudo, com mais uma fala de Foucault (1984) que, embora formulada para pensar as complexidades do fazer filosófico, são, penso, aplicáveis àquelas implicadas no fazer etnográfico, ou, ao menos, aos (des)caminhos do fazer etnográfico por entre os quais busco conduzir essa pesquisa:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e refletir [...]. (FOUCAULT, 1984, p. 13).

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Desirée de Lemos. *Ausências incorporadas: etnografias entre familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil*. – São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.
- ARAÚJO, Fábio Alves. “Falta alguém na minha casa”: desaparecimento, luto, maternidade e política. In: KANT DE LIMA, Roberto (Org.). *Antropologia e direitos humanos*, 5. Brasília; Rio de Janeiro: ABA; Booklink, 2008.
- _____. *Das “técnicas” de fazer desaparecer corpos: desaparecimentos, violência, sofrimento e política*. 1ª edição, Rio de Janeiro: Lamparina, FAPERJ, 2014.
- CATELA, Ludmila da Silva. *Situação limite e memória: reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina*. – São Paulo: Hucitec, Anpocs, 2001.
- CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État*. Paris: Les Editions de Minuit, 1974.

- CASTRO, Edgardo. Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores; tradução Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.
- DAS, Veena. La antropología del dolor. In: ORTEGA, Francisco A. (Org.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: UNAL, 2008a, p. 409-436.
- _____. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. In: ORTEGA, Francisco A. (Org.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: UNAL, 2008b, p. 437-458.
- DURKHEIM, Emile. The elementary forms of the religious life. Tradução: Joseph Ward Swain. London: George Allen & Unwin, Ltd., 1976.
- FASSIN, Didier. Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology. In: FASSIN, Didier (Org.). *A companion to moral anthropology*. Malden: Wiley Blackwell, 2012.
- FREIRE, Jussara. Quando as emoções dão forma às reivindicações. In: COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos (org.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa/FAPERJ, 2011.
- FONSECA, Claudia; MARICATO, Glaucia. Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. *Interseções*, v. 15 n. 2, p. 252-274, dez. 2013.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: (além do estruturalismo e da hermenêutica)*; tradução de Vera Porto Carrero. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- JIMENO, Miriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, vol. 16 n. 1, p. 99-121, 2010.
- LACERDA, Paula. O sofrer, o narrar, o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. *Horizontes Antropológicos*, ano 20, n. 42, p. 49-75, 2014.
- MACHADO, Lia Zanota, MOTTA, Antonio; FACCHINI, Regina. Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Práticas científicas em novos cenários políticos. *Revista De Antropologia*, vol. 61, n.1, p.09-322018.
- NOVAES, Regina Reyes. Prefácio. In: CATELA, Ludmila da Silva. *Situação limite e memória: reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina*. São Paulo: HUCITEC/ANPOCS, 2001, p. 13-20.
- ORTEGA, Francisco A. (org.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidade Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2008.
- RIBEIRO, Michelli de Souza. Escrituras antropológicas da dor: eticidade e moralidade no terreno sensível das emoções. Apresentação oral na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul – Antropologias do Sul, Porto Alegre (UFRGS), 2019.

- RILES, Annelise. Introduction: in response. In: _____ (ed.). Documents: artifacts of modern knowledge. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006. p. 1-41.
- SARTI, Cynthia. Rastros da violência: a testemunha. Texto apresentado na Mesa Redonda “Dictaduras, activismo en DDHH y respuestas estatales en América Latina”, na 12ª Reunião de Antropologia do Mercosul. Posadas, Misiones (Argentina), 04-08 de dezembro de 2017.
- SONTAG, Susan. Diante da dor dos outros. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- TELLO, Mariana. Ética y antropología de la violencia. In: SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). *Antropologia e ética: desafio para a regulamentação*; Brasília - DF: ABA, 2013.
- VIANNA, Adriana. Violência, Estado e gênero: considerações sobre corpos e corpus entrecruzados. In: LIMA, Antônio Carlos Souza & GARCIA-ACOSTA, Virgínia. (Org.). *Margem da violência. Subsídios aos estudos sobre o problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro*. Brasília: ABA, 2014.
- VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu* (37), julho-dezembro de 2011:79-116.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Philosophical investigations. Anscombe, G. E. N. y Rhees, R. (Eds.). London: Basil Blackwell, 1953.
- _____. The blue and brown Books. London: Basil Blackwell, 1958.

autora**Michelli de Souza Ribeiro**

É mestranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP. Possui Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP (2017).

recebido em 15/11/2019

aceito para publicação em 22/12/2019